

# Pfingstbewegung und Globalisierung

Andreas Heuvelink

*Allan Anderson/Michael Bergunder/André Droogers/Cornelis van der Laan* (Hg.), *Study of Global Pentecostalism. Theories and Methods* (The Anthropology of Christianity 10), University of California Press Berkeley (California) 2010, VIII + 325 S. – *Pieterella van Doorn-Harder/Lourens Minnema* (Hg.), *Coping with Evil in Religion and Culture. Case Studies* (Currents of Encounter 35), Editions Rodopi Amsterdam 2008, 266 S. – *Ruth Marshall*, *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, University of Chicago Press Chicago (Illinois) 2009, X + 349 S. – *David Maxwell*, *African Gifts of the Spirit. Pentecost*

Verkündigung und Forschung 57. Jg., Heft 2, S. 141–149

ISSN 0342-2410 © Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, 2012

lism and the Rise of a Zimbabwean Transnational Religious Movement, Currey Oxford 2006, XV + 250 S.

Der von A. Anderson, M. Bergunder, A. Droogers und C. v. d. Laan herausgegebene Theorie- und Methodenband „Studying Global Pentecostalism“ setzt Maßstäbe für die weitere Erforschung der Pfingstbewegung. Der Band verdeutlicht, dass Geschichte, Verlaufsformen und Einzelaspekte der Pfingstbewegung zunehmend in den Gesichtskreis interdisziplinärer Forschung rücken. Hier gewinnen, um sich dem besonders in den letzten Jahrzehnten zu beobachtenden Aufstieg wie der Diversität der weltweiten Pfingstbewegung anzunähern, zum einen globalisierungstheoretische Einsichten an Boden, zum anderen bringt die interdisziplinäre Ausdehnung des Forschungsgegenstands auch methodische Revisionen mit sich. Anderson (Birmingham), der sich in seinen zahlreichen früheren Publikationen zum Thema um eine oft sterile Suche nach treffenden typologischen Abgrenzungen mühte, schlägt nun ein Ende der begrifflichen Verwirrspiele um die Bestimmung dessen, was unter Pfingstbewegung zusammen gefasst werden kann, vor (Anderson/Bergunder/Droogers/v. d. Laan, 13–29). Im Blick auf die globale Bewegung plädiert er für eine weite Klammer um pfingstkirchliche Gebilde, die sich in ekklesiologischer, theologischer oder kontextueller Hinsicht ausdifferenzieren, und schlägt (mit Verweis auf Wittgenstein) den Begriff der „family resemblance“ vor (15). Diesen Faden aufnehmend, regt M. Bergunder (Heidelberg) ein anspruchsvolles methodisches Verfahren an (Anderson/Bergunder/Droogers/v. d. Laan, 51–73). Familienähnlichkeit beschreibt weder essentialistische noch normative, theologische Zugehörigkeiten, sondern solche, die von Akteuren in Netzwerken etabliert werden. Bergunder schlägt die empirische Analyse sowohl von synchronen wie diachronen Netzwerken an, in denen das, was als „pfingstlich“ zu verstehen sei, kommunikativ ausgehandelt wird (55 f.), und zwar bezogen auf jeweilige historische und sozio-religiöse Kontexte und transnationale (missions-) kirchliche Netzwerke. Dieses Verfahren der Rekonstruktion pfingstkirchlicher Netzwerke, das gegenwartsbezogene Konstellationen wie historische Tiefenbohrungen umgreift, liegt – ansatzweise – in zwei Studien vor, die sich der Erforschung der afrikanischen Pfingstbewegung und ihrer globalen Vernetzungen widmen. Es sind dies zwei wiederum methodisch inspirierende Studien, die in der Geschichts- und Politikwissenschaft verortet sind, in Disziplinen also, die in diesem wegweisenden Theorie- und Methoden Sammelband ausgelassen sind.

D. Maxwell (vormals Keele University, nun Cambridge, England) beschreitet noch weitgehend Neuland in der Zunft der Afrikahistoriker, indem er die Kirchengeschichte einer Pfingstkirche, der „Zimbabwe Assemblies of God Africa“ (ZAOGA), vorlegt. Die von einer Gruppe um Ezekiel Guti in den 1950er Jahren gegründete ZAOGA, eine bis weit in die 1970er Jahre hinein unbedeutende Größe in der Religionslandschaft Simbabwe, wuchs in den vergangenen zweieinhalb Jahrzehnten derart explosiv an, dass sie nunmehr als eine der vitalsten religiösen Kräfte in Afrika gilt, die außerhalb Simbawwes als „Forward in Faith

Mission International“ (FIFMI) bekannt ist. In seiner Absicht methodischer Neuerung beschreitet Maxwell, dessen Forschungen sich insbesondere auf das südliche Afrika beziehen, zwei neue Wege. In historischer Detailgenauigkeit zeichnet Maxwell Ursprung, Entwicklung und Dynamik dieser Kirche nach, indem er 1. ihren transnationalen Charakter als geradezu klassisches Merkmal hervorhebt. Er bettet den Beginn dieser Kirche in die Geschichte der Pfingstbewegung im südlichen Afrika allgemein ein. Nach Erstkontakten nordamerikanischer Pfingstler im südlichen Afrika, bereits um 1908, entstehen bis 1920 pfingstkirchliche Vernetzungen durch Missionsaktivitäten amerikanischer, kanadischer, schwedischer, norwegischer und britischer Pfingstkirchen (38–59). Diese geographischen wie kirchlich-missionarischen Bezüge bleiben durch die koloniale und unmittelbare postkoloniale Phase hindurch bis heute erkennbar und zeigen nach Maxwell auf, dass die afrikanische Pfingstbewegung in weiten Teilen auf dem Input klassischer Pfingstkirchen wie den Assemblies of God beruht. Eine Richtungsänderung innerhalb ihrer transnationalen Beziehungen erlebt ZAOGA allerdings seit den späten 1980er Jahren, also zeitgleich zu ihrem take-off in der durch neoliberale Politik bestimmten Unabhängigkeitsphase Simbabwe (109–132). ZAOGA entpuppt sich selbst als transnational agierende Kirche und intensiviert ihre Präsenz zunächst im näheren afrikanischen Ausland bis schließlich nach Europa und Nordamerika (163–183). Der Religionsaustausch erfolgt mithin multidirektional und lässt Netzwerkverschiebungen erkennen. Die 2. methodische Neuerung besteht in der Art der Materialsammlung. Maxwell sichtet und bewertet nicht, wie sonst üblich, hauptsächlich die Äußerungen, theologischen Traktate und Dokumente der Kirchenhierarchie, sondern richtet sein empirisches Augenmerk auf Aussagen, Pamphlete, Interviews mit der Kirchenbasis in Townships und ruralen Settings und auf Gerüchte in Milieus von Arbeitsmigranten (4 f.). In Bezug auf Netzwerkanalyse erweitert sich damit der Blick von transnationalen Netzwerken auf fluide regionale und unterschiedliche lokale Netzwerke bei der Herausbildung der afrikanischen Pfingstbewegung. In diesem empirischen Feld analysiert Maxwell auch ambivalente Techniken der Identitäts- und Theologiebildung, die sich am vielfach bemerkten außerordentlichen Status der Führungsfiguren in afrikanischen Pfingstkirchen (Hagiographien) orientieren. Zum einen gehen Kategorien von Schutz und Heilung, die in Kontinuität zu wesentlichen Funktionen traditionell-religiöser Spezialisten gesehen werden, in pentekostalisierter Form auf den Kirchenführer über; zum anderen reibt sich das autokratische, um die charismatische Autorität des Kirchenführers herum organisierte Hierarchieprinzip mit der theologischen Überzeugung einer Demokratisierung des Charismas, d.h. einer potentiellen Streuung der Gaben des Geistes auf alle Gläubigen (138–143). An diesem Widerspruch scheitert, besonders nach dem Ableben der Führungsfigur, manche afrikanische Pfingstkirche und Maxwell lässt die kirchengeschichtliche Perspektive ZAOGAs offen, die seit Jahrzehnten von Guti geführt wird.

Maxwells eigentlicher Beitrag zur Erforschung der afrikanischen Pfingst-

bewegung aber liegt in einer forschungspolitischen Revidierung. Sein Zugang erlaubt es ihm, einer zweifachen, miteinander verkoppelten Annahme zu widersprechen, dass nämlich der Charakter der nach Nordamerika und Nordeuropa weisenden transnationalen Beziehungen, Netzwerke und Zirkel auf die Verwestlichung dieser Kirche bzw. der globalen Pfingstbewegung hindeute, und dass ZAOGA ebenso wenig wie andere Pfingstkirchen somit keine „Authentizität“ als religiöse Bewegung afrikanischen Charakters beanspruchen können. Indirekt kommentiert Maxwell hier die Geschichte seines Fachs, in der religiöse Bewegungen in Afrika lange wahrgenommen wurden durch die Brille einer „nationalistischen“ Geschichtsschreibung, als Embryonalformen, als mehr oder weniger „politisch bewusste“ Vorformen in der Sozialgeschichte antikolonialer Praxis. In dieses Deuteraster von formalisierten, institutionalisierten Akteuren des politischen Wandels eingepasst waren forschungsgeschichtlich die „historischen“ oder Missionskirchen, und noch Afrikanische Unabhängige Kirchen, denen ein höherer Grad an Afrikanität bescheinigt wurde. Indem Maxwell die Geschichte der afrikanischen Pfingstbewegung exemplarisch aufarbeitet, situiert er diese als Forschungsgegenstand der Afrikahistoriker und eine pfingstliche Kirche wie ZAOGA, deren öffentliche Präsenz noch jungen Datums ist, als integralen Teil der Geschichte des afrikanischen Christentums.

Zeichnet Maxwell im Sinne einer stärker diachron angelegten Studie die Entwicklung einer einzelnen simbabwischen Kirche von einem *local player* zu einem transnationalen Akteur auf, präsentiert R. Marshall eine stark politikwissenschaftlich argumentierende Fallstudie der Pfingstbewegung im bevölkerungsreichsten afrikanischen Staat, Nigeria. Marshall konzentriert sich auf einen zeitlichen Bezugsrahmen, der sich auf die nachkoloniale Ära bezieht, die also kaum den Anspruch erheben kann, die *longue durée* pentekostaler Prozesse in den Blick zu nehmen. Es handelt sich hier also um eine stärker synchron angelegte Studie der gesamten Pfingstbewegung in Nigeria, die Marshall historisch nochmals verdichtet auf die Phase seit den 1970er Jahren. Sie füllt eine merkliche Lücke in der Erforschung der Pfingstbewegung in Afrika, indem sie Grundfragen des Verhältnisses von Religion und Politik in Nigeria stellt. Die in Toronto Religions- und Politikwissenschaft lehrende Marshall zeichnet die Entwicklung und die Verästelungen der nigerianischen Pfingstbewegung nach, die sie als „*Born Again Christianity*“ (2) bezeichnet. Damit nimmt sie im Sinne einer synchronen Netzwerkanalyse die in Nigeria gängige Selbstbeschreibung auf, die trotz aller internen Ausdifferenzierung der Pfingstbewegung das „familienähnliche“ Element des Neugeborensseins als übergreifende Frömmigkeitserfahrung kennt. Marshall erlangte ihre intime Kenntnis der „Born Again Christians“ im Laufe einer anderthalb Jahrzehnte währenden Forschungsphase im Süden Nigerias. Gleichwohl verrät die Studie eine gewisse Distanz zu ihrem Gegenstand, wohl auch inspiriert durch ihre eingebaute interdisziplinäre Balance. Die Analyse besticht durch eine exzellente Beschreibung des gesellschaftspolitischen Kontextes, in dem sich der eigentliche Aufstieg der nigerianischen Pfingstbewe-

gung seit den 1970er Jahren vollzieht. Die Pfingstbewegung in Nigeria trägt aufgrund ihrer materiellen und medialen Ressourcen einen starken transnationalen Charakter. Nigerianische Kirchenführer wie Benson Idahosa, der verstorbene Erzbischof der *Church of God Mission*, können in den 1980er und 90er Jahren als theologische Lehrmeister einer ganzen Riege innerhalb der aufstrebenden jungen Elite an zumeist westafrikanischen „*miracle healers*“ gelten und waren stilprägend für den Habitus des „charismatischen Helden“. Marshalls Erkenntnisinteresse geht jedoch weniger solch transnationalen Verflechtungen als vielmehr einer politischen Theologie der Pfingstbewegung nach.

Eine Analyse der Pfingstbewegung in dieser Hinsicht scheint nicht nur überfällig, sondern drängt sich als Grundfrage angesichts der überquellenden politischen Rhetorik pfingstlicher Akteure und pfingstlicher Theologie in ihrer jüngeren Variante geradezu auf. Besonders in Verlautbarungen, Predigten und Ansprachen von kirchenleitenden Figuren innerhalb der „Born-Again Christians“ seit Beginn der 1990er Jahre – dies ist vielfach das empirische Material, welches Marshall auswertet – tauchen Metaphern, Redewendungen und Assoziationen mit dem Potential gesellschaftspolitischer Reichweite, gar Intervention auf (beispielhaft 1 f.; 209–219). Sie bedienen sich in aller Regel eines Vokabulars, das sich einem imaginierten „*spiritual warfare*“ verdankt, dem geistlich geführten Kampf gegen die unsichtbaren Mächte des Bösen. Die Sprachbilder in diesem Szenario, die häufig bemüht werden, umreißen christlichen Glauben als *vita activa*, in einer allerdings durch und durch militanten Ausführung. Das dualistische Weltbild der „Born-Again Christians“ entwirft geistliche Kriegsführung in einem umfassenden Sinn als akute Handlungsstrategie im Kampf um Macht, in dessen Militanz selbstredend auch Haltung und Sprache des Gebets als „Waffen“ mit hinein genommen sind. Diese Generalmobilmachung im Namen Gottes gegen die Mächte des Bösen macht das aus, was Marshall als „politische Spiritualität“ kennzeichnet. Die politische Spiritualität der „Born-Again Christianity“ verbleibt nicht im Binnenraum von Kirchen oder prägt individuelle Glaubenshaltungen von Gläubigen allein, sondern zielt ab auf eine „Revolution“ des Alltags, auf eine Umwandlung des religiösen wie politischen, ökonomischen und sozialen Systems des postkolonialen Nigeria.

Folgende Bausteine einer politischen Theologie lassen sich im Rahmen dieser Besprechung herausfiltern: 1. Die Ausgangsperspektive einer politischen Pfingsttheologie besteht für Marshall in der „Subjektivierung“ der Gläubigen angesichts der prekären Überlebenssituation in der Postkolonie. Der Aufstieg der Pfingstbewegung begleitet einen prekären gesellschaftspolitischen Prozess der Entsolidarisierung in den 1970er bis 80er Jahren. Merkmale dieses politischen Kontexts sind z. B. eine zunehmende Kluft zwischen Arm und Reich, das Anwachsen absoluter Armut bei gleichzeitigem Zerfall herkömmlicher Sozialnetze, wie auch der schleichende Gebrauch staatlicher Ressourcen als Beute der politischen Elite. Mit Subjektivierung umschreibt Marshall (in Anlehnung an Foucault) die Glaubenspraxis der „Born Again Christians“ (45–49), die klassisch als Hei-



ligung beschrieben ist und in diesem Umfeld zu einem Element der politischen Pfingsttheologie wird. Damit ist weit mehr angedeutet als eine spezifische Form von Individualität. „Subjektivation“ meint eine disziplinierte Innerlichkeit und Techniken des Selbstentwurfs, die auf Reinheit und Aufrichtigkeit zielen (141–165). Dies setzt sich um in eine Ethik der Unterordnung unter und eine Offenheit für das wundersame Wirken des Heiligen Geistes im Alltag um, das sich in Formen der „*véridication*“ (Bewahrheitung, 46 f.) ausbildet, in eben innerlichen Erfahrungen von Prophetie, Vision, Traum oder des „Sehens im Geist“. Die „neuen Subjekte“ distanzieren sich auf diese Weise von den Zerfallsprozessen. Im Gegensatz also zu dem gerade in ethnographischer Forschung oft anzutreffenden Analyserahmen, der den Aufstieg der Pfingstbewegung als eine „alternative Moderne“ oder eine „Zähmung der Moderne“ begreift, betont Marshall den Aspekt der Unterbrechung, des Abbruchs, der Diskontinuität zum gängigen Modell der Modernität (51–91).

2. In der Folgephase bildet die politische Theologie einen offensiven Charakter aus. In den 1990er Jahren erfolgt ein Übergang vom Impuls der Heiligung zum „Wohlstandsevangeliem“, begleitet von einer wachsenden öffentlichen Obsession mit bösen okkulten Mächten (171 f.). In der Sprache der politischen Theologie der Pfingstler wird „Korruption“ zu einem zentralen, wenngleich inflationär gebrauchten Begriff (9; 166–169), der nicht allein politisch-ökonomische Bedeutung trägt, sondern wesentlich zu einer spirituell aufgeladenen Analysekategorie avanciert, die den Handlungsimperativ mitliefert, dieses „korrupte“, dämonenbehaftete System zu überwinden. Die politische Theologie, folgt man Marshall, entfaltet nunmehr ihren „revolutionären“ Charakter. Sie fasst die Bedeutung von Macht, Souveränität, Reichtum, Vergebung usw. neu, indem diese vordem skandalisierten Begriffe dann für legitim erachtet werden, wenn sie im Namen Gottes ausgeführt oder als „Werk Gottes“ erkennbar sind. Ausdruck dieser Wende sind das Wohlstandsevangeliem und auch die Betonung von „Wunderheilungen“, die beide stärker eine innerweltliche Erlösung vorsehen (184–200; 213 f.) – letzten Endes projektieren sie in der unmittelbaren Erfahrung des Eingreifens Gottes in den Alltag die Konversion der Nation. „*Winning Nigeria for Jesus*“ umschreibt daher weniger eine geistlich-innerliche Motivationsformel als vielmehr eine politische Agenda (218). Diese baut auf die Strategien der oben erwähnten „spirituellen Kriegsführung“, denn Satan wirkt durch die säkulare Gesellschaft (201–209).

3. „Born Again“ politische Theologie ist beides, Theologie der Konversion wie negative politische Theologie (206). In der Vermessung der dämonischen Kräfte im politischen System Nigerias, dessen fragiler Machtproporz religiösen Zuordnungen folgt, rückt der Islam als Hauptgegner in den Vordergrund (214). Die politische Theologie der nigerianischen Pfingstbewegung, folgt man Marshall, spannender Lesart der nigerianischen politischen Geschichte, ist ein Spiegelbild der islamistischen Militanz im Namen Gottes. Die Konvergenzen sind deutlich: „Born Again Christians“ und islamistische Bewegung entwickeln sich

zeitgleich und in mehreren Strömungen, in vergleichbaren sozialen Milieus und tragen transnationalen Charakter, d. h. sie sind Teil von globalen (wahabitischen wie schiitischen) Netzwerken und transnationalen Ideenzirkulationen. Wie im Falle der Pfingstbewegung popularisiert die islamistische Bewegung zunächst eine korrekte islamische Ethik, um dann stärker in die politische Öffentlichkeit mit der Forderung einer Konversion des Staates hinein zu wirken (218–233). In dieser Konstellation von politischen Theologien baut sich die brisante Kultur christlich-islamischer Intoleranz auf, in dem sich derzeit das Märtyrertum als ethisches Leitbild in den konkurrierenden politischen Theologien Nigerias ausbildet (229).

Ob es Marshalls Absicht, gängige Interpretationsrahmen des Zusammenhangs von Religion und Politik in Afrika zu revidieren, dienlich ist, ab und an ein eklektisches Reservoir an Denkern des Politischen zu bemühen, das von Carl Schmitt, dem Klassiker der Politischen Theologie, bis zu Hannah Arendt und beispielsweise den Philosophen Jacob Taubes und Giorgio Agamben mündet, mag dahingestellt bleiben. Die Ergebnisse ihrer Materialanalyse im Kontext der postkolonialen Politikentwicklung Nigerias allerdings überzeugen. Ihre Untersuchung der politischen Theologie der „Born Again Christians“ scheint umso dringlicher geboten, als sie die Pfingstbewegung als stärkste soziokulturelle Kraft (im Süden) Nigerias ausmacht, die im Verlauf der vergangenen Jahrzehnte eine zentrale Rolle in den zunehmenden politischen Zerreißproben des Landes spielt. Diese zeigen sich gerade entlang religiöser Linien – und dies bekräftigt, ohne dass Marshall selbst darauf verweisen würde, S. Huntingtons höchst umstrittene Projektion eines „Kampfes der Kulturen“ für den Fall Nigeria. Insgesamt legt Marshall eine Studie mit ungeahnter Aktualität vor, mit Handreichungen, um den Diskurs der Intoleranz in der politischen Öffentlichkeit Nigerias, der gegenwärtig in religiös motivierten Terror umschlägt, im Ansatz zu verstehen.

Im Hinblick auf die Globalisierungsdebatte verhilft Marshall zu einem besseren Verständnis dessen, was es konkret heißt, Ausdrucksformen und Formeln der globalen Pfingstbewegung und lokale Praxis zu vermitteln. Der transnationale Charakter der Pfingstbewegung ist wesentlich für die theologische Imagination vor Ort und unterstützt die Auseinandersetzung mit lokaler Geschichte, lokalen Traditionen und lokaler Praxis. Dies kommt zum Ausdruck im analytischen Raum des spiritual warfare, der maßgeblich von „westlichen“ Pfingstlern vorformuliert wurde. In deren Aufnahme in die afrikanische Pfingstbewegung nehmen himmlische Visitationen, Prophetien, unaufhörliches Gebet, Ab- und Ausgrenzungsvisionen Einfluss auf formale Prozesse politischen Handelns. In der politischen Theologie der nigerianischen Pfingstbewegung durchlebt die Wirkmacht unsichtbarer Mächte einen Politisierungsschub, der einem weithin säkularisierten Vokabular und Analyseraster der Politikwissenschaft verborgen bleibt. Kurz: Die politische Theologie der afrikanischen Pfingstbewegung leitet einen unorthodoxen Kampf gegen das Böse im Feld der politischen Praxis an.

Damit ist m. E. ein prägendes Querschnittsthema in der jüngsten Aufschwungsphase der globalen Pfingstbewegung benannt.

Konstruktionen des Bösen und der Umgang mit dem Bösen in unterschiedlicher religiöser wie kultureller Ausprägung versammelt der von *P. v. Doorn-Harder* und *L. Minnema* herausgegebene Band „Coping with Evil in Religion and Culture“. Das Buch, das auf eine Konferenz an der Freien Universität Amsterdam zurück geht, vereint Fallstudien zum Begriff und nicht zuletzt zur Faszination des Bösen in Christentum, Islam, Afrikanischer Religion, Neuen Religiösen Bewegungen, und im säkularen Kontext Europas, wobei die regionalen Schwerpunkte auf Afrika und Europa liegen. Die Gliederung lässt eine Mischung aus phänomenologischer und funktionaler Herangehensweise erahnen: Zunächst werden Repräsentationen des Bösen in diversen religiös-kulturellen Kontexten erörtert; sodann wird das Böse im Sinne einer Abgrenzungsformel (insbesondere in religiös-pluralem oder säkularem Umfeld) thematisiert, oder besser: definiert, um eine gemeinsame religiöse Identität nach innen zu behaupten. In einer dritten Sektion geht es um die Frage der Auseinandersetzung mit dem Bösen, der Einhegung und Begrenzung der Wirkmacht des Bösen. Für diese Besprechung sind die angeführten Varianten des Bösen im afrikanischen Christentum hervorzuheben. Diese haben zu theologischen, mehr aber zu vielfältigen rituellen Innovationen Anlass gegeben. Legt man verschiedene Aufsätze etwa zu Afrikanischen Unabhängigen Kirchen (AUK) und pfingstlich-charismatischen Kirchen, die sich in der Regel voneinander distanzieren, übereinander, ergeben sich einige bemerkenswerte Übereinstimmungen. In AUK (*M. L. Daneel; v. Doorn-Harder/Minnema*, 51–70) geht es darum, das Böse zu personalisieren und einzelne mutmaßliche Schuldige für eine soziale Krise, familiäre Misere oder persönliches Missgeschick zu identifizieren. Die Bewahrung vor einer weiteren Infizierung durch „Hexerei“ ist gebunden an Heilergestalten und erfordert oft die Wallfahrt an einen „heiligen Ort“ (59 f.), meist das Kirchenzentrum, sowie besondere Ritualmedien wie Apostelstab, Wasser, Kerzen (60–64). Die afrikanische Pfingstbewegung imaginiert den Kampf gegen das Böse neben Konzeptionen geistlicher Kriegsführung in sog. *deliverance ministries*, die in breiter ritueller Ausgestaltung vorliegen (*J. K. Asamoah-Gyadu; v. Doorn-Harder/Minnema*, 85–103). Deliverance verweist in christlicher Hinsicht auf die Vater-Unser-Bitte („Erlöse uns von dem Bösen“), wäre aber ungenau beschrieben mit Exorzismusritualen. Es geht hier zwar um die Austreibung des Bösen in Gestalt Satans und dämonischer Mächte, die von einzelnen Gläubigen Besitz genommen haben, in speziellen Heilungscamps (95) und mit Hilfe wiederum von rituell wirksamen Substanzen (99). Im Endeffekt aber dreht sich alles um die Neuwerdung des sündigen Menschen durch eine Geistinhabitation, d. h. das Ausfüllen von Geist und Körper mit dem Heiligen Geist. Daher stehen beides, die Identifizierung mit dem „Blut Christi“ wie das Bezeugen der Neugeburt durch Bekenntnisse, Konversionserzählungen, Predigt im Vordergrund (100 f.). Diese Vorgänge sind stärker als bei AUK integriert in das ökonomische Leben der



Gemeinde, denn Heilung und Schutz vor dem Bösen sind gebunden an eine florierende Kollektanpraxis (98). Die Autoren beziehen ihre Argumentation jeweils auf traditionell-religiöse Lokalkulturen, ohne transkulturelle Linien aufzuzeigen, die etwa im Blick auf importierte rituelle Substanzen (wie Olivenöl) oder kreuzestheologische Deutungen aufscheinen. Der Reiz dieses Sammelbandes liegt aber sicher darin, den Fragehorizont des Bösen in mehrfachen, kulturübergreifenden Dimensionen ritueller Praxis, strategischer Handlungskonzepte und religiöser Identitätsbildungen aufzureißen. Damit wird das transnationale Gesicht des Bösen sichtbar. Was freilich aussteht ist ein systematisch-vergleichender Ansatz, der im Sinne einer „Familienähnlichkeit“ Konvergenzen, Bedeutungsunterschiede und Sinnverschiebungen in dieser für meine Begriffe zentralen Thematik der (afrikanischen) Pfingstbewegung beschreibt.

## Migrantennetzwerke aus der Perspektive Interkultureller Theologie

Moritz Fischer

*Afe Adogame/Cordula Weissköppel* (Hg.), Religion in the Context of African Migration (Bayreuth African Studies Series 75), Breitinger Bayreuth 2005, VI + 366 S. – *Glenda Tibe Bonifacio/Vivienne S. M. Angeles* (Hg.), Gender, Religion, and Migration. Pathways of Integration, Lexington Books Lanham (Maryland) 2010, IX + 304 S. – *Gemma Tulud Cruz*, An Intercultural Theology of Migration. Pilgrims in the Wilderness (Studies in Systematic Theology 5), E. J. Brill Leiden 2010, XII + 358 S. – *Gertrud Hüwelmeier/Kristine Krause* (Hg.), Travelling Spirits. Migrants, Markets and Mobilities (Routledge Studies in Anthropology 4), Routledge New York 2010, VI + 218 S. – *Emma Wild-Wood*, Migration and Christian Identity in Congo (DRC) (Studies of Religion in Africa 35), E. J. Brill Leiden 2008, XVIII + 235 S.

Weitere Literatur:

*Gioacchino Campese/Pietro Ciallella* (Hg.), Migration, Religious Experience, and Globalization, Center for Migration Studies New York (New York) 2003, 203 S. – *Moritz Fischer*, Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment. Beobachtungen zur Pfingstkirche „Nzambe Malamu“ mit ihren transnationalen Verflechtungen (Kirche – Konfession – Religion 57), V & R unipress Göttingen 2011, 349 S. – *Daniel G. Groody/Gioacchino Campese* (Hg.), A Promised Land, a Perilous Journey. Theological Perspectives on Migration, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 2008, XXVII + 332 S. – *Hans Peter Hahn/Georg Klute* (Hg.), Cultures of Migration. African Perspectives (Beiträge zur Afrikaforschung 32), Lit Berlin 2007, 291 S. – *Ogbu U. Kalu*, African Pentecostalism. An Introduction, University Press Oxford 2008, XVI + 359 S. – *Harald Kleinschmidt*, Menschen in Bewegung. Inhalte und Ziele historischer Migrationsforschung, Vandenhoeck & Rupprecht Göttingen 2002, 279 S. – *Frieder Ludwig/J. Kwabena Asamoah-Gyadu* (Hg.), African Christian Presence in the West. New Immigrant Congregations and Transnational Networks in North America and Europe (Religion in Contemporary Africa Series 8), Africa World Press Trenton 2011, VII + 472 S. – *Anna Quaas*, Transnationale Pfingstkirchen. Christ Apostolic Church und Redeemed Christian Church of God, Lembeck Frankfurt 2011, 444 S. – *Joel Robbins*, The Globalization of